

**ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ: СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ И ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ СМЫСЛ**

*Аннотация. Среди проблем современного общества одной из центральной является проблематика переживания человеком своей ответственности как включенности в жизнь, причастности к ней или – отчужденности от себя самого и мира, соблюдения нравственных норм или отказа от них. Среди разных форм ответственности можно выделить социальную и персональную. Наименее изученной формой является социальная ответственность, в том числе – ответственность историческая. Вместе с тем, актуализация военных конфликтов во всем мире, революций и переворотов ставит этот вопрос на «повестку дня». Война и революция – массовое действие с огромными по масштабам и глубине последствиями, ставящими вопрос о социальной, в том числе, исторической ответственности. Разнообразные религиозные, социальные, психологические, социологические теории отмечают важность сохранения и восстановления ответственности человеком за себя и окружающий мир. Здоровый духовно-нравственно, социально, психологически и т.д. человек – это человек ответственный.*

*Ключевые слова: ответственность, религия, наука, помощь, здоровье.*

Несмотря на распространенность самого словосочетания «историческая ответственность», его востребованность в СМИ и политических дебатах, в современном общественном сознании, научных исследований в этой сфере мало. Д. А. Томильцева определяет историческую ответственность как «... специфические отношения с прошлым и/или будущим, присущие индивиду, но чаще – какой-либо общности, связанные с вменением вины, признанием заслуг или принятием свобод и обязательств (как добровольным, так и нет), имеющие важное значение для иной общности и/или индивида, а также влияющие на характер взаимодействий между данными индивидами и/или общностями» [10, с. 23]. Она описывает варианты взаимодействия между прошлым и настоящим. Первый вариант, названный в трудах М. Хальбвакса и Э. Хабсбаума «инструменталистским» или «презентистским», призванным решать актуальные задачи настоящего, он называет «полезным прошлым» (usable past): «что мы можем делать с прошлым?». В качестве предмета вменения вины или признания выступают как события, произошедшие и события-фальсификации, в том числе в их «новом прочтении». Второй вариант связан с фокусировкой на функционалистские позиции «что прошлое может делать для нас?», – рассмотрение текущего социального контекста и хронологии предшествующих событий. Этот вариант создает массу разночтения одних и тех же событий. Третий вариант взаимодействия прошлого и настоящего, по мнению Дж. К. Олика, «не находится под нашим контролем и не функционален» [23, с. 21]: он включает изучение «травм прошлого» и их текущей актуализации, «Что прошлое делает нам?» В концепции «исторической или продолжающейся несправедливости» и «продолжающегося ущерба» Дж. Спиннер-Халев [26, с. 575, 579] речь идет об актуальных формах социальной несправедливости, например, о дискриминации, истоки которой уходят в прошлое или о явлении, в котором живущие вне условий несправедливости сообщества продолжают испытывать страдания от событий прошлого, поскольку те остались непринятыми. При этом «признание вреда не изменит физических условий жизни группы, но восстановит достоинство членов группы» [26, с. 579]. Главное – несоответствие современных средств репарации (возмещения материального ущерба отдельным представителям пострадавшей стороны) актуальному для потомков жертв пониманию проблемы. Исправление «продолжающейся несправедливости» возможно через анализ ее актуальных последствий [26, с. 581–583]. Однако, понимание «продолжающейся несправедливости» выстраивается не только ретроспективно, но и перспективно, оно включает в себя представление о состоянии отношений в будущем: происходящее осмысливается и с позиции предвосхищаемой перспективы.

В решении задач субъекта ответственности выделяют ряд позиций. Один из вариантов – «виновные есть, но в прошлом». Другой вариант – отказ от признания вообще какой-либо ответственности: «виновных нет». Третий вариант – в качестве коллективного субъекта может выступать сообщество жертв («депортированные народы», «жертвы репрессий», «беженцы» и т.д.), и «виновные социальные структуры, действующие «от имени» группы» [27, с. 160]. М. Диамантидес отмечает и четвертый вариант: «в тех случаях, когда сострадание запрещено, кто-то/вещь может стать объектом жалости, скатывающейся к отвращению, которое затем мотивирует к антигуманным поступкам, направленным на “разрушение” или затушевывание области страданий ... нежели принятие на себя ответственности за их страдания» [18, с. 156]. Кроме того, существует и индивидуальное измерение исторической памяти: стратегии индивидуальных взаимодействий с прошлым, также, как и стратегии групповых различные. Так, человек и группа могут переживать вину, чувствовать себя виновным в произошедшем (или разделять вину предшественников); может «защищаться», т.е. направлен на самооправдание и самоизвинение; может «виктимизироваться», присваивая позицию жертвы или потомка жертв. Такой человек видит себя пострадавшей стороной. Реализация индивидуальных стратегий

способствует поддержанию чувства групповой сопринадлежности и обозначает различия типов вменения вины / признания заслуг, которые могут сосуществовать даже в одном сообществе. Х. Арендт полагает, что: «Есть два необходимых условия коллективной ответственности: я должен считаться ответственным за что-то, чего я не совершал, и я должен нести такую ответственность в силу своего членства в группе (коллективе), которое невозможно прекратить добровольным актом с моей стороны» [1, с. 207]. Интересна также «неравномерность распределения практик ответственности между всеми участниками сообщества, в котором наибольшую ответственность несут и реализуют лица и группы, принимавшие решения, а большинство, например, молчаливо поддержавшее действия, как правило, испытывает меньшую нагрузку» [6; 7; 9; 11; 14]. При этом важно также отметить, то «Историческая ответственность дифференцирована как первичная и вторичная в кванте исторического времени. ... первичная ответственность есть ответственность за эпихальную завязку, действительная во всем объеме эпохи», а вторичная ответственность – ответственность за осмысление первичной ответственности [8, с. 20]. В общем и целом, «способность и стремление к совместности и создает субъектов исторической ответственности, делая возможными взаимодействия по поводу прошлого и/или будущего» [9; 15; 20].

Кросс-культурные аспекты приписывания ответственности в личном и социальном измерениях также малоизученны, хотя и позволяют раскрыть некоторые важные моменты. Многие аспекты классификации культурно-специфичных моделей жизнедеятельности, синдромов как определенных форм социотипического поведения, связаны с характером распространенных в том или ином обществе нравственных норм, т.е. систем представлений о правильном и неправильном поведении, требующих выполнения одних действий и запрещающих другие. На уровне индивидуального сознания мотивами, реализующими нормы, могут выступать «страх» и «стыд», «чувство долга» и «вины», «ответственность» и «чувство собственного достоинства». Страх – тревога человека за то, «что с ним сделают», присущ не только человеку любой культуры, но и животным, однако, кроме страха существуют и специфически человеческие, сформированные культурой механизмы, гарантирующие соблюдение нравственных норм и их переживание [2; 5]. Это – стыд как ориентация на внешнюю оценку (что скажут или подумают окружающие) и вина как ориентация на внутреннюю оценку: невыполнение внутренней, интернализованной нормы вызывает у индивида угрызения совести (самообвинение) [3, с. 86]. Рассматривая эти регуляторы человеческого поведения в качестве стержневого измерения культур, Р. Бенедикт противопоставляла западные культуры вины восточным культурам стыда [6; 8]. В качестве типичной культуры стыда она рассматривала японскую культуру, где «стыд считается основой всех добродетелей» [16, р. 2–24]. В азиатских культурах, где принадлежность к группе значит больше, чем сохранение индивидуальности, а главным механизмом социального контроля является стыд, у человека формируется привычка соотносить свои действия с нравственными оценками окружающих. Стыд предполагает страх за свою репутацию; он возникает, когда индивид чувствует, что он в чем-то слабее /хуже других, например, из-за незрелости или «порочности» характера. Взрослые люди в культурах стыда больше боятся изгнания из общности, чем насилия и несвободы. В культурах, регулируемых стыдом, наказание за незначительные проступки нередко сводится к публичному увещанию или может быть символическим – стыдом. В качестве культуры вины выступают западные культуры, например, культура американских поселенцев, которые пытались строить нравственное поведение на чувстве вины [16, р. 223]. В течение многих столетий в западной культуре, воспитывая детей, чувство вины старались «вдолбить» в сознание [11]. Однако, результаты дальнейших сравнительно-культурных исследований привели сначала к осознанию проницаемости границ между культурами вины и стыда: они выделяются только для объяснения и предсказания основных тенденций поведения человека той или иной группы культур. При историческом анализе, отмечается повышение статуса стыда в западном обществе: рост тревоги человека перед разрушением социальных связей, сопровождающим унификацию культуры и идеологию индивидуализма. Согласно современным работам, феноменология и структура стыда и вины идентичны во всех культурах. Варьирует лишь их относительная «выпуклость». По мнению Г. Триандиса, представитель коллективистической культуры, ощущающий взаимозависимость с окружающими, отступив от общепринятых норм, прежде всего, испытывает чувство стыда перед «своими». А в индивидуалистической культуре при несоблюдении норм человек чаще чувствует ответственность не перед группой, а перед собой (собственной совестью) или Богом. Ю. М. Лотман отмечает, что в ситуации массового террора (страха потери безопасности) переразвитие страха вызывает исчезновение чувства стыда, делая людей бесстыдными [5]. Сторонники альтернативной точки зрения подчеркивают, что существуют качественные различия в том, какое значение им придается, и насколько высоко они оцениваются. Так, на Востоке стыд рассматривается как намного более позитивная ценность, чем в странах Запада. Кроме того, выделяют культурно-специфичные формы вины и стыда, например, «разделяемый стыд», который испытывает человек, если нормы не соблюдаются членом группы, с которой он себя идентифицирует. Таким образом, в одних культурах стыд испытывает только индивид, совершающий «неподобающие действия», а в других – и люди, связанные с ним. В рамках разных культур возникают разные, индигенные культуре подходы гармонизации отношений человека и общества: начиная с повседневных и заканчивая профессионально-психотерапевтическими. Так, результатом исследования древних восточных

святых писаний было выделение основных особенностей менталитета народов Востока, понятий кармы и дхармы, взаимосвязи людей и важности совершенствования, познания Бога в себе и мире. В Японии индигенизация вылилась, например, в создание ряда социопсихотерапевтических практик типа морита-терапии и найкан-терапии («morita», «naikan») [22; 24]. Найкан – основана на буддистском учении И. Шиншу, разработана непрофессиональным священником И. Йошимото и используется в работе с заключенными исправительных заведений, в коррекции антисоциального поведения, в лечении наркоманий и психосоматических расстройств, семейной дисгармонии и в решении других психосоциальных проблем, в том числе в контексте поиска личностного роста и/или духовного развития и решении проблем взаимной ответственности и благодарности. Найкан построена на предпосылке, что существование человека поддерживается всем миром – бесчисленными конкретными способами, хотя мы принимаем это без особой благодарности или осознания вклада других в наше повседневное существование: подавляем в себе признание этой поддержки, поскольку боимся оказаться обязанными и лишиться хрупкого чувства самодостаточности в результате переоценки индивидуального существования. Морита-терапия – целе-центрированный, ориентированный на «ответ» метод предложен С. Морита. Он основан на положениях дзэн-буддизма. Морита-терапия признает неизбежность тревоги, страха и иных негативных переживаний, и дискомфорта в существовании. Поэтому важно не достижение жизни, свободной от симптомов, а реалистическое принятие актуального страдания. Клиент учится отвечать на требования реальности просто потому, что реальность требует той или иной реакции. Поступки являются правильными или неправильными с точки зрения нравственных ценностей клиента, они сопряжены с моральной ответственностью: не отвечая за переживания, человек и общество отвечают за их проявления. На Филиппинах распространен подход В. Г. Энрикеса, называемый «sikolohiyang Pilipino», опирающийся на концепцию «kapwa», «единения» как центральной ценности филиппинцев [25] и концепты «bahala na», близкий фатализму, и «utang na loob», отражающий взаимную благодарность и искреннее желание отплатить добром. В этой концепции приверженность корням дает человеку силы для реализации его устремлений, а гармония благодарности и ответственности обеспечивает гармонию социума, его выживание и развитие. В православной традиции позволило выделить категории, определяющие ценностное содержание российской ментальности: созерцательность, а не практицизм, любовь и долг, а не свобода – ведущие ценности. Российской культуре близок «этический персонализм», отражающий психологическую реальность межличностных отношений, важность баланса жертвоприношения и самопожертвования, преодоления позиции жертвы путем переосмысления самопожертвования как дарения, рефлексия путей девальвации личностного достоинства и др., которые, вместе с тем несут в себе большой потенциал универсальности [3]. В России ответственность имеет преимущественно индивидуальный характер: даже в историческом измерении. Однако, и социальные институты сохранения индивидуальной и социальной ответственности и исторической памяти, весьма важны. Их значимость постоянно нарастает: архивная деятельность становится все более упорядоченной, организованной, и, вместе с тем, активной.

Западная консультативная модель претендует на статус универсальной, однако, она используется для описания переживаний и отношений клиентов, воспитанных в контексте западной социокультурной традиции [3]. Экзистенциально-гуманистическая психотерапия отражает социокультурные «коды» американского протестантского сообщества: склонность исходить из индивидуальных интересов, автономность и стремление к самоактуализации и т.п., классический психоанализ обращен к постулатам иудаизма и католицизма, их идей чистилища и индульгенций, ритуалам обрезания (кастрационный комплекс). Для представителей западных культур историческая ответственность – достаточно размытое понятие: эгоцентричность сознания и отношений сужает зону ответственности переживанием «вины» в межличностных отношениях. В то же время общество чувствует себя непричастным к собственной судьбе и судьбе потомков. Выход за пределы этого мира – в экзистенциальное измерение – означает столкновение консультанта-теоретика с проблемами исторической ответственности как таковыми. Так, Б. Хеллингер полагает, что больной часто отражает «запутанный клубок» семейных отношений и представляет кого-то из своей семьи, например, какую-то жертву. Если эта жертва не получила уважения в семье, то больной хочет искупить эту вину или стать таким же, как эта жертва. С одной стороны, это действие коллективной совести, которая не осознаваема. С другой стороны, коллективная совесть действует рука об руку с личной совестью». Многие насильники, жертвы и другие страдающие, больные люди, люди, начинающие войны и т.д., по сути, отрезаны от «Великой Души»: от духовной связи с человечеством, культурой. Контакт с Великой Душой, его сохранение и восстановление, исцеляет человека и общество изнутри, человек просто возвращается к Бытию. Это нельзя назвать «работа души», скорее речь идет о «наблюдении душой», благоговении (немецкое «andacht», английское «awe»), которое вводит душу в пространство глубокой преданности: за пределами активности и пассивности, «добра» и «зла» [13; 19]. Так получилось, например, благодаря акциям «Бессмертный полк» в России: нельзя одновременно поклоняться мужеству, благородству, самоотверженности и служению людям и культуре предков, и совершать подлые, бескультурные, эгоистические, отрицающие человеческую культуру, ее запреты и предписания, и человеческое бытие, поступки.



На Западе движение «назад к культуре» также выражено: в пост-капиталистических странах в процессе восстановления традиций предков, а капиталистических – в практиках служения, о введении в государственное и иные формы управления практик типа медиации: подчеркивается роль переговоров, примирения и разделения ответственности между участниками [29]. Общество нуждается в искреннем, реалистичном понимании произошедшего и принятии опыта насилия и его последствий – в себе и окружающих. Нормальные человеческие отношения – не означают всепрощения, «забвения», но, напротив, внимательного исследования опыта случившегося. Осознание и примирение основываются на безусловном уважении жизни человека, человеческих взаимоотношений и общества, духовной, а не только материальной, связи людей. Развитие человечества предполагает, кроме прочего, развитие компетентности в насилии, формирование культуры отношения к насилию (культуры насилия) на государственном и общественном, организационном и индивидуальном уровнях: умение преодолевать не только его последствия для «жертв», не только создавать безопасные отношения, лишённые насилия, но и умение помогать тем, кто в современном мире становится преступником, не имея шансов на изменение и осознание сделанного.

Аналогичным образом, в концепции благоговения перед жизнью обосновывается историческая и иная ответственность людей и сообществ перед жизнью, друг другом – жизнеотрицающий и жизнеутверждающий и выбор разрушает жизнь субъекта и окружающих или развивает их [14]. Жизнь как реальность требует от человека недюжинных способностей не только в понимании себя и мира, особенно в отношении – к тем трудным жизненным ситуациям, с которыми он сталкивается в своей жизни, жизни окружающих его людей. Она требует от него жизнеутверждения как глубоко разделяемого и транслируемого окружающим нравственного идеала и целостной жизненной стратегии «благоговения перед жизнью». Обращаясь к понятию «жизнеутверждение», А. Швейцер отмечает, что «содержит в себе оптимистические волю и надежду, которые никогда не могут быть утрачены. Поэтому оно не боится повернуться лицом к мрачной реальности и увидеть ее такой, какова она на самом деле» [14]. В понятиях жизнеотрицания и жизнеутверждения выражен пафос страданий, человечества, и мощь человеческого духа: развивающегося и реализующего себя там, где даже «просто» выживание кажется невозможным, открывающего новые горизонты и возможности там, где, как кажется, нет ничего кроме «стен» и тупиков, ограничений «конца» жизни.

В целом, история человечества – это история его культуры. Поэтому спор о том, что историческая и коллективная ответственность выступают как формы моральной ответственности, не имеет особого смысла: интерпретация архивных и внеархивных данных так или иначе связана с нравственной оценкой объектов, событий, поступков. Вопросы морально-нравственной и причинно-следственной ответственности тесно связаны. Вопросы связи индивидуальной и коллективной ответственности в контексте исторической памяти также решаются более просто: историческая ответственность обращает внимание на взаимосвязь коллективных и индивидуальных событий, поступков, объектов. И если «здесь-и-теперь» их еще можно разделить, то с течением времени все более очевидными становятся связи персонального и общесоциального контекстов исторической памяти и ответственности. «Личность в истории» – это личность, выросшая и существовавшая в истории конкретного сообщества, реализовавшая ценности, смыслы и модели взаимодействия людей этого сообщества. Даже и если мы говорим о ценностях индивидуализма, свободы и справедливости, мы видим их социальный, исторический, культурный характер. Даже в контексте вопроса о «подписях», привлекающих людей к коллективной ответственности в тех или иных значимых социальных контекстах (принятие решений и согласие с решениями в контексте военных трибуналов, возмещения за рабство, терроризм и изнасилование, геноцид и т.д.). Практика личной ответственности подкрепляется ответственностью социальной.

Социокультурный смысл сохранения исторической памяти связан с сохранением памяти культуры: памяти запретов и предписаний, возможностей и ограничений, побед и поражений социума, условий его выживания и факторов распада как важных, образующих историю культуры и, таким образом, историю человека, человечества компонентов.

В разных культурах формы ответственности различны: культуры стыда воспитывают социальную, культуры вины – личную ответственность. Историческая ответственность в большей мере понимается как ответственность социальная, и, даже в случае персональной ответственности, она носит опосредованный характер: принадлежа к той или иной группе (роду, нации и т.д.) человек может разделять с нею ответственность за что-либо случившееся и/или происходящее. Однако, если мы рассматриваем «ответственность перед историей» и/или ответственность человека перед самим собой с точки зрения истории его жизни и жизни его потомков, тогда понятие о личной исторической ответственности обретает более непосредственный смысл как тот вклад в свое бытие и развитии, и развитие и бытие потомков, который человек совершает своим действием и /или бездействием, поступками и отношением. Этот пласт отношений проявляется в повседневной жизни человека и психотерапевтических ситуациях. Социальная историческая ответственность проявляет себя в отношениях групп разного типа и уровня в синхронической и диахронической перспективах, в том числе как актуальный вклад группы в свое развитие и жизнь, жизнь и развитие своих потомков, а также жизнь и развитие окружающих и их потомков. Разнообразные религиозные, социальные, психологические, социологические теории отмечают важность сохранения и восстановления ответственности человеком за

себя и окружающий мир. Здоровый духовно-нравственно, социальной, психологически и т.д. человек – это человек ответственный.

### Библиографический список:

1. Арендт Х. Коллективная ответственность // Арендт Х. Ответственность и суждение. М. : Изд. Института Гайдара. 2013. 352 с.
2. Арпентьева М. Р. Культуры вины и культуры стыда: многолика ответственность и развитие человека в сообществе // Международная научная школа «Парадигма». Лято–2015. 20–23 августа 2015 г., Варна. Сборник научных статей в 8 т. Т. 6. Гуманитарные науки / под ред. Д. К. Абакарова, В. В. Долгова. Варна : НИИ «Парадигма». 2015. С. 71–79.
3. Бондаренко А.Ф. Понятийный тезаурус этического персонализма как русской традиции в психотерапии // Журнал практикующего психолога. 2005. № 11. С. 39–48.
4. Вострецов Е. Ю., Симонова И. А. Историческая ответственность в полигенеративной среде: версии и инверсии практики // Педагогическое образование в России. 2015. № 5. С. 6–12.
5. Историческая ответственность: от мифов прошлого к стратегиям будущего: Сборник научных статей I международной научной конференции 22–23 сентября 2016. / под общ. ред. Д. А. Томильцевой, И. А. Симоновой. Екатеринбург: ООО Издательство «Деловая книга». 2016. 214 с.
6. Лотман Ю. М. О семиотике понятий «стыд» и «страх» в механизме культуры // Тез. докл. IV Летней шк. по вторичным моделирующим системам, 17–24 авг. 1970 г. Тарту : Тарт. ГУ. 1970. С. 98–101.
7. Минигалиева М. Р. Проблема ответственности психолога-консультанта // Мир психологии. 2001. № 2. С. 253–262.
8. Николаев А. А. Исторические циклы. Вологда : Полиграфист. 2002. 104 с.
9. Стефаненко Т. Г. Этнопсихология. М. : Аспект Пресс. 2008. 368 с.
10. Томильцева Д. А. Феномен исторической ответственности // Известия Уральского федерального университета. Сер. 3. Общественные науки. 2015. № 3 (143). С. 23–35.
11. Фестингер Л. Теория когнитивного диссонанса. С.-Пб. : Речь. 2000. 320 с.
12. Фрейд З. Избранное. Интерес к психоанализу. Ростов–на–Дону : Феникс. 1998. 352 с.
13. Хеллингер Б. Источнику не нужно спрашивать пути. М. : ИКСР. 2005. 308 с.
14. Швейцер А. Жизнь и мысли. М. : Республика. 1996. 528 с.
15. Abdel-Nour F. National responsibility // Political theory. 2003. Vol. 31. № 5. P. 693–719.
16. Benedict R. The Chrysanthemum and the Sword, Palterns of Japanese Culture. Boston : Houghton, Mifflin Company. 1946. 324 p.
18. Diamantides M. The subject may have disappeared but its sufferings remain // Law and Critique. 2000. № 11. P. 137–166.
19. Hellinger B. On Consciences. 2007. 18 p. URL: <http://www.cf-evajacinto.pt/wp-content/uploads/2013/02/On-consciences-Bert-Hellinger-2007.pdf> (дата обращения 10.07.2016)
- 20
23. Olick J. K. From usable past to the return of repressed // The Hedgehog review. 2007. № 2. P. 19–31.
24. Ozawa-de Silva Ch. Demystifying Japanese Therapy // Ethos. 2007. V. 35, (4). P. 411–446.
25. Pe-Pua R., Protacio-Marcelino E. Sikolohiyang Pilipino (Filipino Psychology): A legacy of Virgilio G. Enriquez // Asian Journal of Social Psychology. 2000. № 3. P. 49–71.
26. Spinner-Halev J. From Historical to Enduring Injustice // Political Theory. 2007. Vol. 35, № 5. P. 574–597.
27. Subotic J. Expanding the scope of post-conflict justice // Journal of Peace Research. Vol. 48. № 2. 2011. P. 157–169.
28. Triandis H. C. Collectivism and individualism as cultural syndromes // Cross-Cultural Research. 1993. Vol. 27 (3–4). P. 155–180.